



TITLE:

時間と空間の圧縮の経験をめぐって: ハイデッガーの「近さ」とアーレントの「人類・地球」

AUTHOR(S):

氣多, 雅子

CITATION:

氣多, 雅子. 時間と空間の圧縮の経験をめぐって: ハイデッガーの「近さ」とアーレントの「人類・地球」. 宗教学研究紀要 2009, 6: 3-23

ISSUE DATE:

2009-12-22

URL:

<https://doi.org/10.14989/89628>

RIGHT:

時間と空間の圧縮の経験をめぐって

—ハイデッガーの「近さ」とアーレントの「人類・地球」—

氣多 雅子

Um die Erfahrung der Verkürzung von Zeit und Raum

— Die „Nähe“ Heideggers und die „Menschheit“ und die „Erde“ H. Arendts —

Masako KETA

Die Aufgabe dieses Aufsatzes liegt darin, dass ich den Punkt suche, wo das Problem der Verkürzung von Zeit und Raum, das durch die Modernisierung verursacht worden ist, und die religiöse Sache grundsätzlich die Klingen kreuzen. Wenn man die heideggerische Analyse von Zeit und Raum in „Sein und Zeit“ und die Studien von A. Giddens im Vergleich betrachtet, könnte man sagen: in der Praemoderne hatte der umsichtliche Raum einen absoluten Vorgang und im Gegensatz dazu wird in der Moderne der einheitliche Raum allmählich herrschender. Und aus der heideggerischen Einsicht, dass das Dasein eine wesentliche Neigung zu der „Nähe“ hat, wird herausgeleitet, dass die Verkürzung von Zeit und Raum aus der Konstruktion des menschlichen Seins entspringt. Darüber hinaus denkt Heidegger im „Einblick in das was ist“ (Bremer Vorträge 1949) auf eine andere Weise über die „Nähe“ und klärt folgendes auf: gerade die Seinsweisen von Ding und Welt, in denen der Mensch lebendig leben kann, betreffen dasjenige, das durch die Herrschaft der einheitlichen Zeit und des Raumes und die Verkürzung von Zeit und Raum verloren worden ist. Wenn man die Befürchtung zu diesem Verlust im Hintergrund annimmt, ist die Behauptung, dass der umsichtliche Raum des Daseins ursprünglich sei, richtig. Jedoch wird mit der Veränderung der Dingheit

des Dings basierend auf einheitlicher Zeit und einheitlichem Raum die Zeit und der Raum, in denen wir alltäglich leben, konstituiert. Demzufolge ist die Ursprünglichkeit des umsichtlichen Raumes relativiert worden.

Die Veränderung, dass wir größtenteils in der einheitlichen Zeit und dem einheitlichen Raum leben, wird mit den Begriffen „Weltentfremdung“ und „Erdentfremdung“ von H. Arendt klar sichtbar. Arendt zufolge kommen im Prozess dieser Entfremdungen in der Moderne „Menschheit“ und „Erde“ als objektive Dinge, die Realität besitzen, vor. Nach meinem Verständnis zeigen diese Menschheit und Erde in einer untrennbaren Art und Weise die Ganzheit der von den Menschen erschaffenen Dingwelt und die Ganzheit der Tätigkeit der Menschen, die sie (die Ganzheit der Dingwelt) erschaffen haben. Dass sie (die Menschheit und die Erde) reale Objekte geworden sind, besagt, dass die Menschheit und die Erde selbst zurückkehrend in die Tätigkeit der Welterschaffung des Menschen eingenommen und wieder empfangen werden. Der Mensch hat den Archimedischen Punkt tief verinnerlicht und ist dazu gekommen, von dem universalen menschheitlichen Standpunkt aus zu denken und zu handeln. Von diesem Standpunkt her gesehen, ist der umsichtliche Raum des Daseins Subjektiv egozentrisch und er ist nur derjenige (Raum), der überwunden werden soll. Das, worauf Arendt mit dem Begriff Erdentfremdung hinweist, ist, dass es eine Schwierigkeit für den Menschen ist, die schon so weit verkürzte Zeit und den schon so weit verkürzten Raum und die schon so weit veränderte Dingheit des Dings zu überstehen. Die Schwierigkeit belastet jeden einzelnen Menschen als reale Mühsal. Und die „Ursprünglichkeit“ des umsichtlichen Raumes des Daseins hat den nicht wandelbaren Sinn, um diese Mühsal als Mühsal zu erkennen. Und gerade die Rettung aus dieser Mühsal soll nichts anderes als die größte religiöse Aufgabe der Gegenwart sein.

はじめに

近代化によって何が引き起こされたかということが問われるとき、まず共通して指摘されるのは、時間と空間の質的変容である。この時間・空間の質的変容をデヴィッド・ハーヴェイに倣って「圧縮(compression)」と呼んでもよいであろう。自動車や電車の飛行機などの交通機関の発達によって我々は遠隔の地へ短時間で到達できるようになり、一日の活動範囲はかつては考えられなかったような仕方で拡大した。我々の日々の生活は時間単位、分単位で動くようになり、職業によってはさらに精密な時間単位で活動することが要求される。時間・空間の変容を大きく推進したのは、電信・電話などの新しい通信技術の登場、新聞・ラジオ・テレビ・映画などのマスメディアの発達であった。そして、この二〇年ほどの間に飛躍的に進んだコンピュータとインターネットの発達整備は、その時間・空間の圧縮をさらに新たな段階に突入させた。

この時間・空間の変容の問題が宗教の事柄と根本的に切り結ぶのはどのような仕方においてであろうか。ただし、宗教教団がテレビやインターネットを利用して布教活動をすることによって起こる変容というようなことは、ここでの関心事ではない。時間・空間の変容の問題が宗教もしくは非宗教の問題境域に踏み込む地点を探求すること、それが本稿の課題である。

一、問題の所在と考察の視点

まず最初に、この課題を立てることにいまだどのような意味があるのかということから、考察を始めたい。モダニティにおける時間と空間の経験の変容は多様な角度からの追究を必要とする事柄であり、実際さまざまな立場から歴大な研究がなされてきている。時間と空間の経験の変容をどういう立場、どういう切り口で考察するかによって、この問題の現れ方は違ってくる。その現れ方の違いは、そのままモダニティの捉え方の違いに結びついていく。この問題は近代化論と密接な関係があり、そのもとで、この問題は哲学、精神医学、社会学、地理学、経済学、建築学等々の諸分野を貫く二〇世紀の主要テーマの一つとなり、現在さらに新たな考究を必要としている。しかし、この大きなテーマが宗教の問題として直截に受けとめられたことはあまりなかったように思われる。

諸宗教自身の問題場面においてモダニティの変容の重要性が確認されたのは、世界観の転換という位相においてであろう。聖典に描かれた神話的もしくは宗教的世界観とモダニ

ティの科学的世界観との差異の問題である。ブルトマンが『啓示と救済の出来事』（1941年）で提唱した「非神話化」はその代表的な例であり、聖書の神話的表象によって描き出される神話的世界観を過去の時代に制約されたものと見なして、その制約から聖書の使信を掘り出そうとしたものである。それは、聖書の言葉を人間の実存への語りかけとして、科学的世界観のもとで生きる現代人に受け取り可能なものに解釈し直すことを意味する。だが、世界観の転換の問題が前面に出てくるとき、さまざまな形で進行してきた時間・空間の変容の問題は陰に隠れてしまうように思われる。確かに時間的・空間的な経験を世界観が先導することはあり得る。しかし、世界観を準備するような時間的・空間的な経験もまたあり得る。モダニティにおける時間と空間の経験変容は、後者の視点から考察されることをおおいに必要とすると考えられる。

とはいえ、宗教の問題場面においてまず世界観の問題が立ち現れるのには理由がある。歴史的諸宗教が依拠する聖典において、時間・空間はそれぞれの仕方で一つの世界観を表現し、その世界観がその宗教の信徒にとって世界理解のモデルとして作用し、そのもとで聖典のメッセージが伝承されることになる。聖典を研究対象とする限り、あるいは聖典に依拠して宗教の事柄を考察する限り、モダニティにおける時間・空間の変容の経験そのものは問題として現れてこない。それが問題として現れてくるには、別の角度からの考察の文脈が必要となる。

モダニティにおける時間・空間の変容は目立って社会時間・社会空間の変容として起こってきていることから、社会科学的文脈での考察がまず検討に値する。この文脈における特筆すべき重要な論点は、時間・空間の変容と資本主義の進展との関係である。社会科学に携わる者の多くがこの変容をもたらしたのは資本主義の進展だと考えており、また多くの論者が時間と空間が作り変えられ得るものとなったことが資本主義の進展を可能にしたと考えている。ここに見出されるのは、商品の生産・分配・流通・消費、価値や労働、家族や企業や国家などのあり方が時間・空間において具体的に形態化されているとするような捉え方である。そこでは、生産諸関係、社会諸関係という内容をもった社会空間・社会時間が考察されると言うてよいであろう。この文脈の論考はマルクスを嚆矢として、アンリ・ルフェーブルやデヴィッド・ハーヴェイやエドワード・W・ソジャに至るまで興味深い知見に充ちている。しかしながら、この視座における論考をそのまま、ここで意図する宗教の考察と繋げることは難しい。人間存在におけるより根本的な時間・空間の現れ方から時間・空間の変容を考察してゆくのが、我々には適切であろう。

そこで我々が導かれるのは、ベルクソンの「持続(durée)」の概念やフッサールの現象学によって拓かれた、経験における時間と空間の在りようについての哲学的思索の系譜である。経験における直接的所与を追究することで時間と空間の原初的な現れ方を取り出そうとする試みは、二〇世紀に哲学の最重要主題の一つとして強く意識されるようになった。ハイデッガーが『存在と時間』で行った現存在における時間・空間の分析はこの主題に関して

さらに新たな展開をもたらし、それへの批判を含めていまなお大きな影響力を行使している。問題の性格から、この方向での研究は心理学や精神医学の領域にまで拡がりをもつものであったが、瞠目に値するのはこの問題に関する現象学の有効性である。この哲学的な研究の文脈は社会科学的な研究の文脈と相互に入り込み合って展開してゆくのであるが、ここで問題なのは考察の視座である。ハイデッガーが行ったような考察の視座は、二〇世紀のあくまで哲学的に突き詰められる種類の宗教哲学研究の視座とそのまま重なっている。宗教哲学は、経験における直接的所与を追究し、経験の底を突き抜けるところまで追究することで宗教哲学たり得るからである。そこでまず、ハイデッガーの「近さ」をめぐる思索を概観することから始めてみたい。

二、ハイデッガーにおける「離れを距ぐこと」

『存在と時間』（１９２７年）のなかで、時間と空間の変容の事象をめぐって次のように言われる。

離れを距ぐこと(Entfernen)は差し当たってたいていは見回しつつ近づけること(umsichtige Näherung)であり、調達するとか用意するとか手許にもつとかいう仕方で、近くにもたらすことである。しかしまた、存在者を純粹に認識しつつ発見する諸々の特定の仕方も、近づけるという性格をもっている。現存在の内には、近さ(Nähe)への或る本質的な傾向が含まれている。我々は今日多かれ少なかれ否応なく速度の上昇に参加させられており、あらゆる種類のそういった速度の上昇が、遠隔性(Entferntheit)の克服へと追い遣っている。たとえば「ラジオ」でもって現存在は今日、日常的な周囲世界の拡大という道をとって、「世界」の離れを-距ぐこと(Ent-fernung)を遂行しているが、この離れを-距ぐことがどこまで及ぶかは、その現存在意味においてまだ見渡すことができないほどである¹。

この内容を明らかにするには、ハイデッガーの固有の術語を理解しなければならない。その術語は、ハイデッガーが現存在の存在様式に基づいて空間性を概念把握しようとするところから生まれている。現存在の空間性は、世界-内-存在(In-der-Welt-Sein)の「内に-在る(In-Sein)」ということの空間性から把握されるのであるが、その空間性が示す性格を彼は「離れを-距ぐこと」と「方向づけ(Ausrichtung)」と規定し、これらを現存在の存在構制を示す実存疇と見なしている²。「離れを距ぐこと」（および「近づけること」）が「方向づけ」ととも

に能動的で他動詞的な意味をもっていると彼が語っていることは、それらが、現存在がその存在において空間を構造化してゆく運動であることを示している。それを構造化しているのは、現存在の「配慮(Besorgen)」と呼ばれる気遣い(Sorge)である。ハイデッガーは、現存在は離れを-距ぐということを「不断に携えている(mitnehmen)」と述べており、離れを-距ぐということは現存在の空間性の在りようそのものを指している。そして、離れを-距ぐことには常に、或る方面(Gegend)への方向をとることが随伴しており、その方面から存在者が近づいてきてそのものの場処(Platz)が見出され得るようになると言われる。これが「方向づけ」であり、ハイデッガーによれば、この方向づけから右、左、上、下という諸方向が発源する。

引用文で「調達するとか用意するとか手許にもつとか」と例示されているのは手許存在者という在り方をする道具への関わり方であり、空間は見回し的に世界の-内に-在るということのうちに道具全体の空間性として発見される。ハイデッガーによれば、この空間は道具全体の場処として存在者そのものにそれぞれ属している。その時々この場処はそれぞれの道具が何かをするために占めるべき場処であり、配慮しつつ道具に関わることににおいて、見回し的な眼差しのうちに予め捉えられている。空間はそれぞれの場所の散らばりとして立ち現れるのであり、それは道具の場処から切り離された独立した空間ではない。「離れを-距ぐこと」とは、差し当たってまず、道具というあり方をする存在者を、使うということに依じて、遠くに退けたり近くにもたらしたりすることだと解される。「離れを-距ぐこと」は「近づける」ことだと言われるが、その動きが道具を使うことに依じてなされるということのうちに、近さへの傾向が様態として現れている。だがそれにも拘らず、「離れを-距ぐこと」というように「離れ(die Ferne)」の方から語られるのは、手許存在者の現存在からの「離れ」なしに、現存在が空間的に存在者と出会うことは成り立たないからだと解される。現存在と他の存在者との関係の前提条件となる構造的な「離れ」を距ぐ(拒む、逆らう)という仕方で、その関係は成り立つと考えられる。現存在は近さへの本質的な傾向をもつというのは、その謂であろう。

また「存在者を純粹に認識しつつ発見する」というのは、眼前に存在する存在者に関わる関わり方であり、そこで見出される空間は、存在者相互の間隔(Abstand)が何メートルとか何キロメートルとかと計測され得るような均一で等質の空間へと抽象化されることが可能なものである。この間隔の測定は、「あの家までほんのひと走りだ」というように現存在が道具の遠隔性(Entferntheit)を見積もるのとははっきりと区別されるものである。「離れを-距ぐこと」や「方向づけ」が現存在の実存囁であるのに対して、「遠隔性」や「間隔」は現存在ではない存在者を規定する範疇として用いられている。均一で等質の空間においては、「近づける」という性格は現存在の空間性の構造化から取り外され、存在者相互の間隔の短縮に向かう単なる一方向的圧力となる。そしてその間隔の短縮は、現存在と連関する諸々の道具の遠隔性の除去を帰結するのである。

以上のハイデッガーの考察において、時間と空間の圧縮という事態は人間存在の空間性の基本相から見て取られている。そこでまず注目されるのは、彼が「〈近さ〉への或る本質的な傾向」を現存在の内に見て取っている点である。それは、時間と空間の圧縮の生起が人間という存在者の構造から決して偶然的ではないということを意味する。次に重要なのは、空間の異なる二つの位相の関係である。ハイデッガーが提示したのは、見回し的に世界の内に在ることにおいて発見される空間性が現存在の存在構造に由来する根本的なものであって、抽象化された均一的空間はそこから派生したものであるという関係である。

では、現存在の見回し的な空間は何によって根源的であると言えるのか。ハイデッガーによれば、見回し的空間の根源性は、現存在の全体存在と本来的存在、および両者の可能的連関が解明されることによって獲得される。その解明によって彼がたどりつくのは、現存在の存在の意味としての時間性である。彼は時間性を「既在しつつある現成化する到来 (gewesend-gegenwärtigende Zukunft)」であるとして取り出して、この時間性が、気遣いという仕方分節される現存在の存在構造全体の全体性を、その開展された分節の統一において可能にしているというのである。つまり、世界内存在の空間のすべての諸様態が可能となるのは時間性によってであり、見回し的空間の均一空間に対する根源性は時間性の根源性によって支えられている。

このことが「近さ」ということをめっぐっていっそう明確に示されるのは、1962年の講演『時間と存在』においてである³。そこにおいて、本来的時間は「現在からの現前と既在からの現前と将来からの現前とを、本来的時間に属する三重の仕方分節で露開しつつ送遣することを合一する近さ (die ihr dreifältig lichtendes Reichen einigende Nähe von Anwesen aus Gegenwart, Gewesenheit und Zukunft)」であると述べられる。この「近さ」は改めて、「近づける近さ (die nähernde Nähe)」あるいは「近性 (Nähe)」とも言い直されるのであるが、このような言い直しのなかでハイデッガーが指し示そうとするのは、将来と既在と現在とが相互に働き合いつつ取りまとめられてあるという、本来的時間の三次元の統一の在りようである。ハイデッガーによれば、「近さ」は将来、既在、現在を相互に遠ざけることによって、それらを相互に近づける。つまり「近さ」は、既在が現在として到来することを拒絶する (verweigern) ことによって、既在を開け放っておき、また将来が来たって現在となることを留保する (vorweigern) ことによって、将来からの到来を開け放しておく。したがって、「近づける近さ」は「拒絶」と「留保」という性格をもつことによって、三つの次元を統一の内に保つのである。そしてハイデッガーはさらに、「近づける近さ」によって規定された三重の送遣の境域が、それによって初めて何処 (Wo) ということが与えられ得るところの「先空間的な場所性 (die vor-räumliche Ortschaft)」であることを明らかにする。見回し的空間は、ここから見通されることで、真にその意義を明らかにするのである。

さて、そこで改めて問題になるのは、時間と空間の圧縮によって何がもたらされたかということである。その際に傍らにおいておかなければならないのは、モダニティとモダニ

ティ以前という指標であろう。社会学者のアンソニー・ギデنزは時間と空間の在りようをもっぱらこの指標において問題にしている⁴。彼によれば、モダニティ以前の人間においては日常的活動のほとんどの場面で、時間と空間は「場所」に据え付けられてあり、それによって、人々は時間と空間が有機的に結びついた世界を生きていた。近代以前の文化で時間の計算や空間の秩序化はなされたにしても、時間と空間を場所から切り離すには至らなかったが、機械仕掛けの時計の発明と場所の特権化のない世界地図の作成を発端として、時間と空間の空疎化が起こり、それに伴って時間と空間の分離が起こった。この分離された時間と空間を再結合することによって、モダニティの社会組織が可能となっているというのが、ギデنزの所説である。この所説が妥当であるなら、ハイデッガーの二つの空間をプレモダニティとモダニティの違いに当てはめてもよいであろう。つまり、プレモダニティの人々においては見回しの空間が圧倒的に優位にあったのに対して、モダニティへの移行のなかで均一的空間が人々の空間イメージを支配するようになったと解され得る。

三、ハイデッガーの「在るといえるものの近さ」

ハイデッガーによって時間と空間の圧縮の問題が真っ向から主題として取り上げられるのは、『ブレーメン講演「在るといえるものへの観入」』（1949年）である⁵。四つの論題からなるこの連続講演の根本的な鍵語は「近さ」である。『存在と時間』の現存在分析論に対して、『ブレーメン講演』でなされるのは存在一般の分析であり、二〇年以上の時間の経過もあって、『存在と時間』とでは言葉の使い方に内包する意味にもやや違いがある。「近さ」は現存在の傾向としてではなく、「在るといえるものの近さ(die Nähe dessen, was ist)」として追究されることになる。それは、講演『時間と存在』の「近さ」の考察に真っ直ぐに繋がってゆくものである。

『ブレーメン講演』の最初の論題は「物」である。我々にとって近くに在るのは、普通、物と呼ばれるものだからである。彼は近くにある瓶を熟考する。

我々は近さの本質を求めて、物としての瓶の本質を見出した。しかるに、瓶の本質を見出すとき、我々は同時に、近さの本質にも気づく。物は物となる(Das Ding dingt.)。物となりつつ、物は大地と天空、神的なものどもと死すべきものどもを、やどり続けさせる。やどり続けさせつつ、物は、この四者をそれらの遠さにおいて互いに親しく接近させる。親しく接近させること(Nahebringen)は、近づけること(Nähern)である。近づけることこそ、近さの本質にほかならない。近さは遠さを近づける。しかも遠さの

ままで。遠さを保ちつつ、近さは、その近づけることにおいて本質的にあり続ける。そのようにして近づけつつ、近さは、おのれ自身を隠すが、それでいて、自分なりの仕方、この上なく近くにとどまるのである。

物は近さが容器であるかのごとく、近さの「うちに」あるのではない。近さは、物の物となることとしての近づけることをつかさどる(walten)のである⁶。

現存在の空間において、離れを-距ぐことと近づけることその他動詞的性格は現存在に帰属する。それに対して、ここで近づけることその他動詞的性格は物に帰属する。『存在と時間』での考察の仕方と違って、近さの本質は近づけることであると言われるにも拘らず、ここでは近づけることからではなく、近さという名詞形からすべてが考察されるのは何故であろうか。それは、離れを-距ぐことは質的であると同時に、見積もりという仕方での量的な要素を含んでいたのに対して、ここでは質的なもののみが問題だからであろう。距離を短縮することによって、ハイデッガーの言う「近さ」は生じない。それどころか、慌ただしい距離の短縮は逆に近さを妨げる。距離を短縮することが近さに関して逆の意味をもつようになり、それに応じて近さは曖昧な何ものかとして見遣られるのではなく、近さは近さとして問題的に立ち現れる。そのとき事柄は押し詰められて、近さは生じるか、生じないかのどちらかである。

ここで、大地と天空、神的なものどもと死すべきものどもと言われている四者は四方界(Geviert)を構成する。「物が物となる」ということは物が四方界を宿すということであり、この事象についてはこれまで何度か論じたことがあるので、ここでは立ち入らないでおく。四方界は近さにおける世界を指すと考えられるが、現存在において構造化された世界と比較するとその特質が明らかになる。四方界は物において現成する世界であって、人間(死すべきものども)はその世界を構成する一者である。その構造からして、四方界は、世界内存在の世界が宇宙的視点から見られたときに性格づけられるような自己中心性や主観性を免れている。そうでありながら、四方界は均一で等質的な空間ではなく、人が住み込んでいる世界である。四方界の神話的な語り口はしばしば批判の対象になるが、この語り口は考え抜かれたものであろう。というのは物に即して世界を語ろうとすると、どうしても宇宙的視点から眺められた世界、つまり世界像になってしまうからである。

ここでは「近さ」は、結局「我々が物を物として大切にする限りにおいて、我々は近さに住まう」⁷ということに集約されると言ってよいであろう。近さに関して質的なもののみが問題になるということは問題は近さ・遠さではなく、そこに別の指標が関わっているということである。別の指標を示す範疇としてハイデッガーが語るのは、「隔たり(Abstand)」と「隔たりを欠いたもの(das Abstandlose)」である。

今日では、現前的にあり続けるものすべてが、同じように近く、かつ遠い。隔たりを

欠いたものが支配しているのである⁸。

「隔たり」を我々は通常たとえば、家と木の間隔として認識しているが、ハイデッガーは「隔たり」は「家と木と木陰がおたがいに組み合わさって一緒になり、我々に掛かり合ってくる(angehen)こと、およびそのさま」にあると述べている。この掛かり合いによって隔たりは気分づけられ、掛かり合いは近さの内で安定したものになる。この気分づけられた隔たりは、『存在と時間』で、現存在の世界との親密さと呼ばれたものと連関するであろう。隔たりにおいて近さと遠さが現れるのであり、隔たりが失われると近さや遠さの区別がなくなる。隔たりの喪失はまさに均一空間の支配にほかならない。先に「離れを-距ぐこと」の「離れ」が現存在と他の存在者との関係の構造的条件であることを述べたが、ここでの隔たりは、その「離れ」に相当するものであろう。そして、隔たりを欠いたものの支配をもたらしたのが現代技術であると、ハイデッガーは指摘する。現代技術が物を、徴用して立てられた物資(Bestand)へと変容し、物として現成することを不可能にしているとして、この現代技術の本質を彼は「総かり立て体制(Ge-stell)」と呼ぶ。ハイデッガーによれば、この総かり立て体制が近さを阻害する。距離の短縮が近さに対する意味を反転させるようになったのは、この現代技術の総かり立て体制によるというのである。

『時間と存在』の考察を念頭におくならば、近さの阻害は、本来的時間の三つの次元の統一が不可能になるということを意味する。本来的時間の露開しつつ送遣する働きにおいて、現在、既在、将来の三つの次元は「近さが近づける」という力動的な働き合いを失って、ばらばらに解体する。世界はばらばらになり、ばらばらの世界に生きる自己が統合されることはない。

四、物の変容

「我々が物を物として大切にする限りにおいて、我々は近さに住まう」という言い方でハイデッガーが表わそうとしている事柄は、むしろ伝統的諸宗教の言説世界においてより明快に語り出されているように思われる。伝統的宗教の思惟は世界内存在の空間と深く結びついており、人が世界の内へと住み込むなかで展開されてきたものである。世界の内に在ることにおいて発見される空間が根源的であるということは、そこでリアルに成立する。この根源性は本来的時間の本来性と結びついており、本来的時間が近さのうちに統一されることがないならば、その根源性そのものが覆い隠される。その際に注目されるのは、ここで問われているのが人間の在りようというより、物の在りよう、物の物性だという点

である。

モダニティの時代において宗教は一般に「こころの問題」と理解されてきた。宗教は「こころの問題」へと引き取られることによって、何らかの程度存立の場所を得てきたと言ってもよい。だがそれによって、宗教の視界から物が欠落し、物の問題が世俗の問題へと押し遣られることとなり、宗教は人間の営みにおける周辺の事象となることを避けられなかった。貨幣による徹底的な物の均一化と科学技術による徹底的な物の支配とは、モダニティの宗教とは無縁なところで人間の営みを管掌するようになっている。そこに起こる物の変容と時間・空間の変容とがひとつに結びついていることは言うまでもない。

この物の変容ということを考察するに際して、ハイデッガーの思惟の背景に、モダニティの時空の変容に対する深い危惧があることを述べておかねばならない。そのような危惧は、この主題を追究した多くの思想家や研究者によって共有されていた。ミンコフスキーは『生きられる時間』（1933年）の序で、率直に彼の問題関心がそのような危惧に基づいていることを述べている。

技術は発見によって時間と空間を征服せんと努めている。技術がこの点に関して絶えず実現する進歩の恩恵にあまりにも浴している我々は、技術に感謝せぬわけにはいかない。しかしながら、この感謝の気持はまじりけのないものにはならない。あたかも、このようにして創り出される生活の律動が暴力的に我々を犯すかのように、我々はしばしばある深い疲労感に充されるのである。それというのがこの進歩は他の本質的な価値を損うことによって達成されているからである⁹。

現代技術が関与することでもたらされる時間と空間のあり方が派生的で抽象的なものであって、それより根源的で具体的な生きられる時間、生きられるコスモスがあるというミンコフスキーの構図は、この危惧と結びついている。この主題に関連してなされる根源や始源の追究は、モダニティにおける経験変容との対比のもとで正当性をもっている。しかしながらそれにも拘らず、より根源的で具体的な生きられる時間・空間を解明し広報することによってモダニティにおける時間・空間の圧縮を停止させることができなかったばかりか、圧縮は飛躍的に進行している。ハイデッガーの技術論は多くの人々に感銘を与え、ミンコフスキーの論考は社会時間・社会空間の考察にも大きな影響を与えたにも拘らず。

そのことを踏まえて、多様な文脈において多様な角度から光を当てられる中でいま向かい合わなければならないのは、人間は見回し的な空間・時間を生きるだけでなく、そこから抽象化された時間と空間を再結合することで作り上げられた時間・空間の諸様態をも生きるということである。我々は時計によって測られる時間で友人と待ち合わせをし、新幹線に乗って京都から東京出張を日帰りで行っている。インターネット上の時間・空間も架空の時間・空間として我々の生存から切り離されているわけではなく、我々はその時間・

空間を確かに生きているのである。そこから見るならば、ハイデッガーの論ずるような道具連関の中に、時間・空間を抽象化し、抽象化した時間・空間を再結合するという事態の潜伏を読み取ることもできよう。生きられる時間・空間と抽象的な時間・空間とは、決してどちらかを選び取ることができるようなものではない。

抽象的な均一時間・均一空間を抽象的なままに止めておくことができないのは、それに伴って物の変容し物の物性に変質するという仕方で、均一時間・均一空間が物化したからである。物の変容のもとでは、時間・空間の圧縮を生きなければならない。地理学から出発したデヴィッド・ハーヴェイは時間と空間の「客観的性質」が革命的に変化していると考えており、次のように言う。

良く知られた二つのイメージを用いれば、空間は電子通信の「地球村」、経済的また生態学的に相互依存した「宇宙船地球号」へと収縮しているようである。さらに、存在するのは現在ばかりという点にまで時間的地平が縮められるにつれ、我々の空間的、時間的な諸世界が「圧縮」しているという圧倒的な感覚にたいして、いかに我々は対処するのかを学ばなければならなくなるのである¹⁰。

ハーヴェイは時間-空間の圧縮の進行を、資本主義の歴史的・地理的発展の過程として捉える。モダニティの資本主義を独自なものにしているのは、科学技術との結びつきである。資本主義と科学技術の進展がもたらした時間・空間の「客観的性質」の変容が、現存在の見回しの空間の根源性を相対化してしまったのである。

五、アーレントの世界疎外

ハーヴェイが時間と空間の客観的性質の変化と呼んでいる事柄を、ハンナ・アーレントは「世界疎外(world alienation)」として捉えている。世界疎外とは「人間を人間の直接的な地球環境から遠ざけること(alienating man from his immediate earthly surroundings)」を意味する。この概念を考察することで、ハイデッガーが論じた事柄にさらに別の角度から光を当ててみたい。

アーレントは、モダニティの時代の性格を決定した出来事は「アメリカの発見とそれに続く地球全体の探検」、「教会と修道院の財産没収により個人的収用と社会的富の蓄積という二重の過程をスタートさせた宗教改革」、「望遠鏡の発明と地球の自然を宇宙の観点から考える新しい科学の発展」の三つであると言う¹¹。この第一と第三の出来事が、時間と空間

の経験変容に直ちに繋がることは明らかであろう。宗教改革が第二に挙げられているのは、それが信仰の衰退をもたらしたという理由からではなく、それが資本主義経済の条件を整えたという理由からである。資本主義経済のもとでの富の蓄積の過程は、世界と人間の世界性とを犠牲にして始めて成り立つと、アーレントは考える¹²。結局、これら三つの出来事が展開してゆく過程で、世界疎外が引き起こされたというのである。

アーレントの捉え方の特徴は、ハーヴェイが時間-空間の圧縮と呼んだ事象のなかに、人間の世界的問題を読み取ったところにある。つまり、地球全体の探検を通して人間は地球（世界）を自分の住み家として完全に手中に収めながら、同時に、地球の物理的距離が無意味になることで地球との間に決定的な距離が生まれてゆくというのである。世界疎外という言葉には、個々の生命が安らぎを見出すことのできる住み家が脅かされているというニュアンスがある。とはいえ、アーレントの「世界」や「世界性(worldliness)」は決して失われつつあるものへの懐旧を意図するものではない。

彼女は、「労働(labor)」「仕事(work)」「活動(action)」を、人間に地球上の生命が与えられた基礎的条件に対応する三つの基本的な人間の働き(activity)であると見なして、三者を詳しく分析してゆくが、二番目の「仕事」の人的条件が世界性であると言う¹³。彼女の特徴づけでは、「労働」が人間の身体の生物学的な過程に対応する働きであるのに対して、「仕事」は人間存在の非自然性に対応する働きである。つまり仕事は物を製作する働きであり、それによって「すべての自然環境と顕著に異なる諸々の物の〈人工的〉世界を作り出す」のである¹⁴。したがって、「世界とは、地球上に打ち立てられ、地球の自然が人間の手に与えてくれる材料で作られた人造の家であり、それは消費される物からできているのではなく、使用される物からできている」¹⁵。

使用される物を道具と言い換えることができる限り、この世界は、ハイデggerの世界概念と通ずるところがあるとも言える。ただし、ハイデggerの世界概念は世界内存在の存在構造と存在性格に照準が合わされているのに対して、アーレントの世界概念は物そのものに照準が合わされている。アーレントの言う世界は物からできおり、人間の制作物が永続性(permanence)や耐久性(durability)をもつ故に、世界は永続性と耐久性をもつのである。ただしそれは制作物と世界が個々人の生命を越えて永続するという意味であって、決して絶対的な永久性或恒久性ではない。無意味性や無価値化から人間を救い出す「活動」を可能にするのは、完全であるにしても観念に止まる永久性などではなく、物のリアルな手応えによって裏打ちされた永続性だということであろう。

アーレントの世界概念は多義的であるが、最終的に、政治的なものを可能にする「共通世界」へと収斂してゆく。この「共通世界」は、製作された物だけでは成立しない。製作された物の世界を、「人々が結集し互いに関係し合う物の共同体」¹⁶へと転換させることが必要である。政治的なものは、人々が多様な遠近法のもとで多様な側面を捉えつつも同一の対象に関わっている、ということにおいて成り立つのであるが、同一の対象に関わって

いるということを支えるのは諸々の物の客観性であり、物の世界の客観性である。人々が同じ一つの遠近法のもとで同じ一つの面を捉えるような衆性に陥ることなく、多様な遠近法のもとで多様な面を把握してゆく複数性を発現させるのは、第三の働きの「活動」である。「活動」は労働と仕事を前提として成立するところの卓越して政治的な働きと見なされている。公的領域としての「共通世界」は政治的働きが成立する場である。物の世界は、「共通世界」を成立させる基盤としての役割を担っている。

アーレントの「世界」は失われやすいものであり、いろいろな面での無世界性に接しつつ維持されるものである。まず、労働は生命過程そのものに必要な物、つまり消費される物を生産する働きであるが、そういう消費される物は最も世界性がなく、それに対応して、労働は無世界的(worldless)であると見なされる¹⁷。労働、消費は生物学的な生命過程に拘束されており、人工的な世界ではなく、いまだ自然という空間の内に存するからだというのが、その理由である。近代の共同体がすべて労働を中心とするようになり、近代になって生命過程そのものの公的組織としての社会が次第に勝利を収めるようになったために、人々は不死に対して無関心となり、現代では共通世界は失われていると、彼女は考えている。また、生命を維持する努力が苦痛に満ちていることと連関して、苦痛やくすぐりのような肉体が肉体自身を感じる知覚作用は、世界を十分に経験することを妨げる知覚経験であるという意味で、世界を失っているとされる。さらにまた、論理的推理力も、それが生み出す強制的な論理過程とともに、世界を樹立する能力をもたないために、無世界的であると言われる¹⁸。それから、「世界」が人工の世界であることから直ちに推測できるように、キリスト教信仰および絶対的善は他世界的（来世的 otherworldly）であり、この「世界」に関して言えばやはり無世界的であると見なされる。

彼女の言う無世界的なものを見渡してみても気づくのは、それらが近代において次第に加速する時間と空間の圧縮による経験変容を直接には免れる性格のものであるということである。人間の自然的条件をなし人間による改変が実質的に及ばないもの、あるいは人間による改変を原理的に拒むものが、無世界的であることになる。アーレントの「世界」は自然ではなく、自然と人間を越えたものでもない。それは人間によって作られたものであり、したがって、人間の営為による時間と空間の圧縮がそれを強襲するのは当然のことであろう。そして、共通世界は人間によって作られるということがもうひとつ高度に遂行された人工的世界である。

ただし、世界は単に人工的なものではなく、自然から与えられた材料で作られたものだという事をアーレントは忘れてはいない。世界はあくまで自然を前提として成り立つものである。このような世界概念の淵源に、博士論文『アウグスティヌスの愛の概念』（1928年）におけるアウグスティヌスの二つの世界概念をめぐる考察を見て取るのは、執筆時期に三〇年の差があるにも拘らず、まったく的外れではないであろう。彼女は、アウグスティヌスには、聖書に示されている神の被造物としての世界のほかに、人々が住まう人

間世界というもう一つの世界概念があることを看取する。それはアダムに由来する社会であり、この世界に関して人間は自らの起源を創造者にもつのではなく、アダムにもつ。このアダムへの帰属は神からの独立を意味し、この独立は神に対する人間の背反であり、これが人間の原罪であると、アーレントは理解する。この意味での人間はアダムという共通の出自をもち、共に世界を作り共に世界に住む人間はすべて共通の運命をもつ¹⁹。この運命には死すべきものであるという状況も含まれており、ここで「死」は人間を孤立させるのとは逆の意味をもつことになる。つまり、死は運命を同じくする仲間を個人にもたらし、この結びつきが社会を根底で支えているというのである。このアダムに由来する人間世界は、神の被造物としての世界を前提としながら、被造物としての世界から独立している。物と世界を作ることが人間の原罪であるなら、世界疎外は原罪の忘却である。アーレントの考える人間は、神の被造物としての人間ではなく、神から独立した人間である。神から独立した人間は、神からという面と、独立したという面の二重性の上に成立している。

六、アーレントの地球疎外と人類・地球の物化

さて、世界疎外に関して本稿の主題との連関で最も興味深いのは、疎外の進行の過程で「人類」と「地球」がリアリティをもった客観的な物として立ち現れてきたというアーレントの指摘である。

ヨーロッパの国民国家システムの衰退。地球の経済的・地理的縮小。したがって繁栄と不景気が世界大的現象になる傾向。現代以前には抽象的な概念であり、ただヒューマニストたちだけの指導原理であった人類(mankind)が、地球の最も遠隔の地点にいる人でも、一世代前に国民同士が会うのに要したよりもっと短い時間内にお互い同士会えるほどの、リアルに存在する物(entity)へと変貌したこと。こうしたことは、いずれも、この発展が最終段階の始まりに立っていることを示している。ちょうど、家族が階級の構成員に代わり、財産が国家の領土に代わったように、今や、人類が国民というまとまった社会に取って代わり始めており、地球が国家という一定の領土に取って代わろうとしている²⁰。

ここで言う「人類」は、ヨーロッパのモダニティの思想的原理となったヒューマニティ（人間性、人類）に由来している。ヒューマニティの概念は、周知のように、ルネサンスにおいて古代文芸をモデルとして追求された人間性と、自然のみならず政治、社会、宗教とい

う生活のあらゆる場面で科学的合理性を追求することによって実現されると考えられた人間的あり方が結びついたところに源をもっている。その人間らしさの内実と合理性の根拠についてさまざまな検討と批判が積み重ねられてきたわけであるが、その積み重ねは、ヒューマニティがまさに近代人を導く理念として機能してきた歴史を示している。ヒューマニティの理念は、紛れもなく啓蒙の「大きな物語」の一つである。アーレント自身、ナチズムの巨悪を究明する論考のなかで、ヒューマニティの語をそのような意味で用いている²¹。このような系譜をもった「人類」の観念は、きわめてヨーロッパ的なものである。だが、ヨーロッパ人の世界進出に伴い世界中に伝播したのは、理念としてのヨーロッパ的な「人類」ではなく、現実のなかで手応えをもって掴まれる物へと変貌したヨーロッパ的「人類」であった。物となったということは、その由来から独立したということであり、それによってすべての人々が同一の対象として関わり得るものとなったのである。そしてまさにその故に、この「人類」は伝播において強力だったのである。

アーレントは世界疎外という語と並んで「地球疎外(earth alienation)」という語を用いており、彼女が本当に大きな意味があると見なすのは地球疎外の方である。世界疎外はアメリカ大陸発見（地球探検）、宗教改革、望遠鏡の発明（科学の発展）という三つの出来事の過程で生み出されたものであったのに対して、地球疎外はもっぱら三番目の望遠鏡の発明に関わっていると、彼女は言う²²。アーレントの叙述を解釈するならば、地球疎外は、人間を、身の回りの直接的な地球環境から遠ざけるだけでなく、地球との結びつきそのものから遠ざけるものであるから、世界疎外の幕を高めた形態であると解される。それはまた世界疎外の一つの側面が突出して発展した形態であるとも考えられる。

近代自然科学が自然を扱う地点をアーレントはアルキメデスの点と呼んでいる。周知のように、てこの原理を利用してさまざまな発明を行ったアルキメデスは「私に支点を与えよ。そしたら地球を動かしてみせよう」と言ったと伝えられるが、アーレントは地球の外部の宇宙における一点としてアルキメデスの点を発見したことによって、地球の自然の内部にありながら地球を自由に扱う方法が獲得されたと考える。彼女はこの点の発見をガリレオに帰しているが、その理由は、ガリレオが望遠鏡を使って観測を行い、それ以前にはもっぱら思弁によって作り上げられた教説を立証可能な事実として提出したからだとする。アインシュタインの相対性理論は、アルキメデスの点を地球からさらに遠くに離し、地球も太陽も宇宙体系の中心ではないような宇宙における一点へと移すことになったが、その移行は実は既にガリレオとニュートンにおいて先取されていたというのが、彼女の考えである²³。

アルキメデスの点に立つということは、地球に根を下ろした経験から離れるということの意味する。アーレントが言うように、アルキメデスの点が、人間が地球上に止まりながら宇宙の視点から考えるという思考法と宇宙の法則を地上の活動の指導原理として用いるという利用法を可能にしたとするなら、我々は地球疎外という代償を払って、地球と生命

を意のままに扱う力を手に入れたことになる。

アルキメデスの点という言葉が象徴的な意味をもつようになったのは、デカルトが『省察』で「アルキメデスは、全地球をその場所から移動させるために、一つの確固不動の点のほか何も求めなかった。もし私が極めて僅かなものであれ何か確実に揺がし得ないものを見出すならば、私はまた大きなものを希望することができるのである」²⁴と述べて、その確固不動の点を求めたからである。アーレントももちろん、このデカルトの叙述を踏まえている。アルキメデスの点は、一切の知識の究極的な拠り所となる絶対に確実な知識を意味し、近世の哲学者たちはその知識を哲学的思惟によって発見しようと力を尽くしたが、アーレントはその発見をガリレオの天体観測に帰する。

ガリレオの望遠鏡の発明とそれを用いた天体観測には、アーレントだけでなく多くの科学史家が近代科学史上の重要な転換点を見て取っている。それまでもっぱら人間の眼で行われていた天体観測を機器を介して行なったこと、自分の観測の必要性に合わせて観測機器を自分で制作したということは、それまでのもっぱら頭の中で展開されてきた宇宙論とはまったく異なる天体研究の方法が実行されたことを意味している。それは科学と技術が不可分に結びついた近代科学の成立にほかならない。それは、科学知の中に物が組み込まれていく時点であると同時に科学知の物化が始まる時点であり、それ以降、科学知は物の世界を作り出す知となるのである。そしてそれは、地球の物化が始まる時点でもある²⁵。

アーレントは『人間の条件』（1958年）のプロローグを、1957年にソビエト連邦が史上初の人工衛星スプートニク1号を打ち上げたという時事的な話題から始めている。人工衛星による地球の可視化は地球の物化の一つの到達点であり、地球疎外はそこで一気にわかりやすいものになる。この打ち上げ成功によって、当時の多くの人々が人類が地球から脱出する可能性を展望したことをアーレントは記している。それに対して、彼女はあくまで「地球こそ人間の条件の全き本質である」と主張する。「人類」は地球の住民、「地球」は人類の環境として、両者不可分であることは、二一世紀の我々には切実に理解される。外から眺める地球の姿は、外から眺める人類の姿である。人類と地球とは人間が創出してきた物の世界の全体とそれを創出してきた人間の営為の全体を指す。

人工衛星に至りつくような科学技術の成果は、科学によって発見されたアルキメデスの点が現実世界を動かす点であることを証明する仕方である。世界を動かすということに関して、哲学の科学に対する敗北は疑いようがない。

七、時間と空間の圧縮が現時点で行き着いたもの

人類・地球のリアルな物化は、モダニティにおける時間と空間の制御と支配の一つの帰結であると考えることができる。時間と空間はどんどん圧縮され、ついに地球という人間を大きく包み込む環境世界と見なされていたものが人間の視界に納まり得るほどに縮小され、地球上から宇宙空間への移動までも人間の生活時間のなかに納め込まれるようになったのである。

アーレントが人工衛星の成功に感銘を受けた後の宇宙開発は、ソ連とアメリカの国威を賭けた競争によって急速に進み、１９６９年アメリカのアポロ１１号が月面探査に成功したことで頂点を迎えた。ニール・アームストロング船長が月面に最初の一步を記した際の言葉、「これは一人の人間にとっては小さな一歩だが、人類にとっては偉大な飛躍である」が世界中に報道され、月到達は「人類の新たな飛躍」として伝えられた。宇宙開発競争は当時の東西の冷戦構造のなかで行われたものであり、月到達は地球上でのアメリカの覇権を宣伝するものであったにも拘らず、やはりそれは人類的行為であったと言ってよいであろう。そして、宇宙からの地球の映像を世界中の人々が共有することを可能にしたのはマスメディアの発達であるが、情報メディアの発達が、限定されたかたちの、人類に共通の知覚経験をもたらしたことに注意を向ける必要がある。我々はアポロの月面探査、ベルリンの壁崩壊、２００１年９月１１日のニューヨーク貿易センタービル破壊といった映像の知覚を、我々の生きた時代の知覚経験として共有している。個々人の知覚経験の膨大な堆積のなかに人類的知覚経験が嵌め込まれており、個々人は証人として人類的事件、人類的営為に参加している。このような経験の繰り返しは、人類と地球の物化の反復として機能していると考えられる。

人類と地球は、我々の思考と行動の揺るぎない共通の指標となった。言い換えればそれは、人間がアルキメデスの点を深く内化し、そこから思考し行動するようになったということの意味する。人間はもはや、内-存在を構造化するところの見回しの空間において物と関わることを根源的なものと捉えることができない。アルキメデスの点からは見回しの空間は無に等しい。アルキメデスの点を内化するということは、宇宙からの人類的視点でもって物事を捉えるということである。宇宙的（ユニバーサル）な人類的視点からすれば、現存在の見回しの空間は主観的で自己中心的であり、乗り越えられるべきものでしかない。それまでの人類の概念が内包していたヒューマニティからの由来を断ち切れ、一切の伝統から切り離された純粹に宇宙的な人類が、理想型として機能する。この理想型は、いくら宗教的な多元性、文化的な多元性が重要だというようなことが主張されとしても、それによって決して無力になることはない。何故ならその理想型としての機能は、人類・地球の存続のための必要性和結びついているからである。地球的ないし宇宙的なもの、人類

的なものは現代世界において最高価値と見なされ、特に宗教教団は伝統の有無に関わらず、おおいにそれを好む。人類的視点からは、すべての実定宗教が並列的に見渡される。その視線によって、特定の宗教にコミットすることはたえず相対化されることになり、その相対化に対抗するために、特定宗教は地球的で人類的な諸価値を取り込まなければならないからである。その地球的で人類的な諸価値は、時間と空間の圧縮の進行の歴史的過程で新しく作られたものである。つまり、人類と地球の普遍性（ユニバーサリティ）は歴史的文化的に制約された普遍性であり、明らかにその限界をもっている。

均一の時間・空間が生きられるものとなっているということは我々の社会生活に止まることであって、我々の身体性が均一の時間・空間に占有されることを免れさせるはずだという主張があるかもしれない。あるいはその変容が我々の日常生活の全体を覆うようになっているとしても、我々の内的世界を覆うわけではないと主張されるかもしれない。しかし、人類と地球という言葉によって表示されているのは一つの価値観、一つの世界観であり、しかも現代で多くの人々に既に共有されている価値観、我々に強制されている世界観であると言ってよい。人類と地球は現代の我々によって生きられている時間・空間の中心的な徴表である。「地球村」「宇宙船地球号」というイメージで示される世界は、その延長線上にある。ここまで圧縮された時間・空間、ここまで変質した物の物性を生きることは、人間が直面している新しい経験である²⁶。アーレントが「疎外」という概念で暗示しているのは、この変容を生き抜くことの人間にとっての困難さであろう。その困難さはリアルな辛苦として個々の人間にのしかかっており、その辛苦を辛苦として知らせるのは、人間存在の構造に由来するという見回しの空間からの遠ざかりの程度であろう。見回しの空間の「根源性」は、人間の辛苦を見極めるというまさにここにおいて、取り戻され得る。それを根源的とすることによって初めて見えてくるものがあるのである。その辛苦からの救いという現代の宗教的課題もそこで見えてくるであろう。しかし、この変容の行方がそこで見えてくるであろうとは考えにくいと言わねばならない。

終わりに

時間と空間の圧縮の経験に関して、論ずべきことの多くがまだ論じられていない。本稿の最後によく一つの宗教的課題にまで論を進めたが、人類と地球をリアルな価値とする時間・空間を生きることが、固有の世界理解を内包する具体的な諸宗教とどのように関係するかということについては、稿を改めて論ずることとしたい²⁷。

注

¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Zwölfte unveränderte Auflage, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1927, 1972, S.105. 原佑訳『存在と時間』中央公論社、1971年、210頁。

² Ibid.§22-24. 同書、22～24節。

³ Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, *Gesamtausgabe Bd.14*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2007, S.20f..

⁴ Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press, California, 1991, p.16-17.

⁵ M. Heidegger, *Gesamtausgabe Bd.79*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994. 森一郎／ハルムート・ブフナー訳『ハイデッガー全集』第79巻、創文社、2003年。この講演の「まえおき」はこう始まっている。「時間と空間における距離は、すべて収縮しつつある。以前なら何週間、いや何ヶ月も費やさないとたどりつけなかった場所に、いまでは人間は、飛行機を使えば一晩で到着してしまう」。

⁶ Ibid. S.17. 同書 22 頁（引用は森訳によるが、一部変更している）。

⁷ Ibid. S.20. 同書 26 頁。

⁸ Ibid. S.16. 同書 22 頁。

⁹ E.・ミンコフスキー著、中江育生／清水誠訳『生きられる時間—現象学的・精神病理学的研究』1、みすず書房、1972年、5頁。

¹⁰ David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge MA & Oxford UK: Blackwell, 1990, p.240. デヴィッド・ハーヴェイ著、吉原直樹訳『ポストモダニティの条件』青木書店、1999年、308頁。

¹¹ Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, p.248. 志水速雄訳『人間の条件』筑摩書房、2003年、403頁。

¹² なお、信仰に関して言えば、モダニティの時代における信仰の喪失を、アーレントは宗教改革や対抗宗教改革に起源をもつものとは見なさない。モダニティの時代における信仰の喪失は通常、来世や超越的なものからこの世界への関心の移行と見なされ勝ちであるが、アーレントはそれを自己自身への関心の移行と解する。そして、世界から自己自身への飛翔を、世界から宇宙への飛翔と並べて、この二重の飛翔こそ現代の世界疎外であると主張する [Ibid. p.6. 同書 17 頁]。「マルクスの考えたような自己疎外ではなく、世界疎外こそ、モダニティの時代を特徴づけるもののなのである」 [Ibid.p.254. 同書 411 頁]。

¹³ Ibid. p.7. 同書 19-20 頁。

¹⁴ Ibid. p.7. 同書 19-20 頁。

¹⁵ Ibid. p.134. 同書 197 頁。

¹⁶ Ibid. p.55. 同書 82 頁。

¹⁷ Ibid. p.93-95. 同書 147-150 頁。

¹⁸ Ibid. p.172. 同書 271 頁。

¹⁹ H. Arendt, *Love and Saint Augustine*, ed.by J.V.Scott & J.C.Stark, The University of Chicago Press, Chicago, 1929, 1996, p.101ff.

²⁰ H. Arendt, *The Human Condition*, p.257. 『人間の条件』 414 頁。

²¹ たとえば、このように言われる。「ヒューマニティの理念は、すべての感傷を除去されるなら、何らかのかたちで人間は人間が犯したすべての罪に対して責任を負わなければならないという、そして世界の全国民はすべての他の国民が犯した悪の重荷を分かち持つという、きわめて重い帰結を持つ」[H. Arendt, *Essays in Understanding: 1930-1954*, Ed. by Jerome Kohn, Schocken Books, New York, 2005, p.131]。

²² H. Arendt, *The Human Condition*, p.264. 『人間の条件』 424 頁。

²³ Ibid. p.263-4. 同書 423 頁。

²⁴ デカルト著、三木清訳『省察』岩波文庫、1968 年、37 頁。

²⁵ なお、アーレントは自らの思索を政治学として提示しているが、本稿では人類と地球を宗教哲学の主題として考察しているということを断っておかねばならない。したがって、ここで試みようとしているのはアーレントの思想の解釈ではなく、アーレントの思想を手掛りとした宗教哲学的考察である。

²⁶ 物の物性の変質については拙論参照、「モダニティの再帰性と宗教哲学的思索の地平—科学技術の問題をめぐって」(『宗教哲学研究』No.25、京都宗教哲学会、2008 年)。

²⁷ 参照「仏教とモダニティの間—時間・空間の圧縮の経験がもたらしたもの—」(『仏教とは何か』所収、昭和堂、2010 年 3 月出版予定)。